DER SOGENANNTE

NEID DER GÖTTER

BEI

HERODOT.

VOM INSPEKTOR DR. HEINRICH MEUSS.



BEILAGE ZUM PROGRAMM DER KÖNIGLICHEN RITTER-AKADEMIE ZU LIEGNITZ.

LIEGNITZ.
DRUCK VON OSKAR HEINZE.
1888.

1888. Progr. Nr. 184.



Über das Wesen des Begriffes, den Herodot mit dem Ausdruck *φϑόνος*, in Hinsicht auf die Götter angewandt, verbindet, besteht noch heut keine Uebereinstimmung. Wo die einen das menschliche Laster des Neides sehen, da finden andere göttliche Gerechtigkeit, und zwischen diesen beiden äussersten Endpunkten tritt uns in der umfangreichen Litteratur über den Gegenstand eine Anzahl von vermittelnden Auffassungen in jeder Abstufung entgegen. Von der folgenden Untersuchung ist daher nicht die Aufstellung einer wesentlich neuen Ansicht, sondern nur die in manchen Punkten neue Begründung einer schon vorhandenen als Ergebnis zu erwarten. Bei diesem Charakter der Arbeit glaube ich der Mühe überhoben zu sein, den ganzen Ballast der längst genügend gesammelten und bekannten Belegstellen mitzuführen, und mich auf Anführung der besonders bedeutsamen von ihnen beschränken zu können. Freunde unbedingter, wenn auch unwesentlicher Vollständigkeit mögen sich an die Litteraturnachweisungen halten. Einem andern möglichen Vorwurf möchte ich ebenfalls von vornherein entgegentreten. Ich habe mich mit vollster Absicht ausschliesslich auf Herodot beschränkt, nach dem Grundsatz, dass eine unbefangene Untersuchung den Schriftsteller aus ihm selbst erklären muss und nur da, wo diese Quelle versiegt, durch Vergleichung mit andern Licht zu schaffen berechtigt ist, da sonst die Gefahr nahe liegt, Fremdes in ihn hineinzutragen oder auch einen von vornherein parteiischen Standpunkt einzunehmen. An warnenden Beispielen hierfür mangelt es in der Litteratur nicht.

Herodot wendet Ausdrücke, die von *φϑόνος* abgeleitet sind, an sechs Stellen seines Werkes auf die Götter an. Von diesen Stellen steht vereinzelt da IV, 205, wo zur Bezeichnung des Grundes für den schrecklichen Tod der Pheretime gesagt wird: *ἀνϑρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς ϑεῶν ἐπίφϑονοι γίνονται.* Die übrigen fünf zeigen denselben gemeinsamen Sachverhalt. Solon antwortet dem Kroisos auf die Frage, warum er ihn nicht für den glücklichsten der Menschen halte, mit den vorwurfsvollen Worten: *ἐπιστάμενόν με τὸ ϑεῖον πᾶν ἐὸν φϑονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωτᾷς ἀνϑρωπηίων πρηγμάτων πέρι* (I, 32). Dem weisen Ägypterkönig Amasis flösst seines Gastfreundes Polykrates unerhörtes Glück Besorgnis ein, *τὸ ϑεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φϑονερόν* (III, 40). Der weise Artabanos warnt den Xerxes, der Griechenland unterjochen und damit seine Herrschaft von Asien auch über Europa verbreiten will, mit den Worten: *ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῷα ὡς κεραυνοῖ ὁ ϑεὸς οὐδὲ ἐᾷ φαντάζεσϑαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδέν μιν κνίζει· ὁρᾷς δὲ ὡς ἐς οἰκήματα τὰ μέγιστα αἰεὶ καὶ δένδρεα τὰ τοιαῦτα ἀποσκήπτει τὰ βέλεα. φιλέει γὰρ ὁ ϑεὸς*

τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν. οὕτω δὲ καὶ στρατὸς πολλὸς ὑπὸ ὀλίγου διαφθείρεται κατὰ τοιόνδε· ἐπεάν σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλλῃ ἢ βροντήν, δι' ὧν ἐφθάρησαν ἀναξίως ἑωυτῶν. οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν (VII, 10 ε). Dieser Warnung entsprechend erklärt Themistokles den für Xerxes so unglücklichen Ausgang des Krieges seinen Mitbürgern also: *τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, οἳ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἕνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι, ἐόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον* (VIII, 109). Ganz allgemein endlich, ohne ausgesprochene Beziehung auf den bevorstehenden Heereszug, äussert Artabanos dem Xerxes gegenüber: *ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερὸς ἐν αὐτῷ εὑρίσκεται ἐών* (VII, 46). Es ist selbstverständlich und nur beiläufig zu bemerken, dass Herodot in diesen Äusserungen, die er den nach seinem eigenen Urteil weisesten Männern in den Mund legt, seiner eigenen Anschauung Ausdruck giebt,*) und zwar werden danach, kurz gesagt, aussergewöhnliches Glück oder hervorragende Macht, schon vorhanden oder erst erstrebt, in Beziehung gesetzt zu dem *φθόνος* der Götter. Welcher Art nun diese Beziehung, was unter dem *φθόνος* zu verstehen sei, bedarf genauerer Untersuchung.

Wir müssen dabei ausgehen von der Feststellung dessen, was Herodot über Wesen und Walten der Götter überhaupt gedacht hat.

Die Namen der Götter, deren Bildung er nach II, 53 bekanntlich den Dichtern zuschreibt, nennt er oft, wo der überlieferte Stoff sie ihm darbietet; aber er selbst schreibt strenggenommen nur an einer Stelle, IX, 65, ein Ereignis der Thätigkeit einer einzelnen bestimmten Gottheit in der Weise zu, dass wir seine eigenste Überzeugung klar erkennen.**) Dort erzählt er nämlich, dass in dem heiligen Haine der Demeter, der inmitten des Schlachtfeldes von Plataiai lag, nach der Schlacht kein Perser lebend oder tot gefunden worden, und erklärt dies *θῶμα* mit den Worten: *δοκέω δέ, εἴ τι περὶ τῶν θείων πρηγμάτων δοκέειν δεῖ, ἡ θεὸς αὐτή σφεας οὐκ ἐδέκετο ἐμπρήσαντας τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Ἐλευσῖνι ἀνάκτορον.* Überall, wo er sonst von göttlichem Walten selbst spricht oder seine Personen sprechen lässt, gebraucht er die allgemeinen Bezeichnungen *θεός*, im Singular und Plural, *θεῖον, δαίμων* und *δαιμόνιον*. Herodot ist nicht der einzige Prosaiker, bei dem dieser Gebrauch

*) Einen Gegensatz zwischen Herodots eigenen Ansichten und denen seiner Personen kann nur eine in vorgefasster Meinung begonnene Behandlung der Sache finden; als solche kann sich denn auch sonst nicht verleugnen die Arbeit von Schuler, über Herodots Vorstellung vom Neide der Götter, Offenburg 1869; vergl. p. 49; 54.

**) Nicht hierher zu ziehen ist VII, 129: *ὅστις γὰρ νομίζει Ποσειδέωνα τὴν γῆν σείειν καὶ τὰ διεστεῶτα ὑπὸ σεισμοῦ τοῦ θεοῦ τούτου ἔργα εἶναι, καὶ ἂν ἐκεῖνο ἰδὼν φαίη Ποσειδέωνα ποιῆσαι· ἔστι γὰρ σεισμοῦ ἔργον, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο εἶναι, ἡ διάστασις τῶν ὀρέων.* Denn nach der nicht ausgesprochenen Ansicht des Schriftstellers bedarf es offenbar der Einwirkung des Gottes nicht. Vergl. Jäger, disputationes Herodoteae duae, Göttingen 1828, p. 32; Hoffmeister, sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodot, Essen 1832 p. 14; Stein zu der Stelle. Danach kommt auch VIII, 129 nicht in Betracht. Die Beweiskraft endlich von I, 207, wo Herodot seinen Kroisos den Zeus als Urheber seines Unglücks bezeichnen lässt, wird wesentlich geschwächt durch die Parallelstelle I, 89, wo an die Stelle des Zeus die Götter überhaupt treten.

beobachtet worden, und nicht der einzige, den man infolgedessen als einen mehr oder weniger bewussten Anhänger des Monotheismus inmitten der hellenischen Vielgötterei angesehen hat.*) Wie sehr mit Unrecht, das zeigt schon allein die eben angeführte Stelle des neunten Buches; denn was er hier sagt, bezeichnet er ausdrücklich als seine eigenste Ansicht, während man überall sonst, wo er vom Walten einzelner Götter redet, annehmen kann, dass er gemäss seinem VII, 152 ausgesprochenen Grundsatze: *ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὲν οὐ παντάπασι ὀφείλω, καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα λόγον,* Überliefertes berichte, selbst aber abweichend darüber denke. Herodot hat die ihm geschichtlich gegebenen Götter noch nicht fallen lassen, und wenn er auch die Überlieferungen von ihren Geburts- und Verwandtschaftsverhältnissen und sonstigen mythologischen Stoff für Dichtungen erklärt (II, 53), so glaubt er doch durchaus an ihre Vielheit. Aber in dieser Vielheit tritt ihm vor allem das Gemeinsame der Göttlichkeit, die „im göttlichen Walten vorhandene Einheit“ (Abicht, Einl. I², p. 18) entgegen und veranlasst ihn die Singularausdrücke *θεός, θεῖον, δαίμων, δαιμόνιον* neben dem Plural *θεοί* zu gebrauchen.**) Ein klares Ergebnis klaren Denkens ist darin natürlich nicht zu sehen; hält doch Herodot selbst ein Forschen auf diesem Gebiet nur in äusserst bedingter Form für erlaubt und erfolgversprechend (IX, 65; II, 3). Er begnügt sich mit einer nur gefühlsmässigen und daher freilich ziemlich dunklen Erkenntnis, und zwar mit vollem Bewusstsein und aus eigenem Willen; denn die Art, wie er über göttliche Dinge redet oder schweigt, lässt deutlich herausmerken, dass er es für Vorwitz hält, das geheimnisvolle Allerheiligste dem Licht des forschenden Verstandes auszusetzen.***) „Hier wird die Freiheit seines Geistes durch das Gefühl der Heiligkeit des Gegenstandes gleichsam gebunden,“ wie Creuzer (die historische Kunst der Griechen, p. 102) treffend bemerkt. Aber wenn auch seine Ansichten vom Wesen der Gottheit noch der vollen Klarheit entbehren, ein bedeutender Fortschritt gegen die Vorzeit ist doch unverkennbar. Welch' ein Gegensatz gegen das vielgestaltige Bild der homerischen Götterwelt, in der jedes einzelne Glied ein durchaus einzelartig ausgeprägtes Wesen, einen bestimmten Charakter zeigt! Herodots Götter haben ihre Individualität ganz, und damit ihre Menschenähnlichkeit zum grossen Teil verloren. Die

---

*) Nägelsbach, nachhom. Theologie, p. 138, 139; Bredow, de Herodoti ratione theologica atque ethica, Progr. Treptow a./R. 1872, p. 3; Schuler, a. a. O. p. 46 ff.; Kitt, quae et quanta sit inter Äschylum et Herodotum — similitudo, Diss. Breslau 1870, p. 41; im allgemeinen vergl. L. Schmidt, die Ethik der alten Griechen I, p. 55 ff.; 60.

**) Jäger, a. a. O. p. 33 ff.; Hoffmeister, a. a. O p. 8 ff.

***) Ich stimme hierin vollständig überein mit Jäger (a. a. O. p. 37), gegen den Hoffmeister (a. a. O. p. 9 Anm.) mit Unrecht streitet. Kann man die naiv-gläubige Anschauung, wie sie der „gemeine Sinn“, d. h. doch wohl der Volksglaube, vertrat, als „klar und bestimmt“ bezeichnen? Und ist ein Abweichen davon, so lange es eine noch unklare Form zeigt, wirklich als „das Zeichen eines ungebildeten Geistes und eines verkehrten Sinnes“ und nicht vielmehr als Fortschritt zum Besseren, wenn auch nicht zum Vollkommenen, zu bezeichnen?

Annahme des Anthropomorphismus als des Grundsatzes herodoteischer Gotteserkenntnis ist daher schon hiernach nur mit starker Einschränkung aufrechtzuhalten.

Aber auch nach einer andern Richtung hin. Der Geschichtsschreiber scheint nämlich den Göttern die menschliche Gestalt und damit wohl überhaupt Körperlichkeit abzusprechen.*) Freilich die Stelle, die man als hauptsächlichste Stütze dieser Ansicht anzuführen pflegt,**) beweist bei genauerer Betrachtung nichts. Er erzählt I, 60, dass Peisistratos bei seiner ersten Rückkehr nach Athen ein Weib von ungewöhnlicher Grösse und Schönheit im vollen Waffenschmuck der Athene sich habe voranziehen und durch Herolde verkündigen lassen, dass die Göttin selbst es sei, die ihn zurückführe. Diesen Kunstgriff bezeichnet er als *πρῆγμα εὐηθέστατον μακρῷ*, das gerade der Athener, die als *πρῶτοι σοφίην* in Hellas bekannt, durchaus unwürdig sei. Bei Herodots sonst überall hervortretender Zurückhaltung in religiösen Dingen ist es gar nicht denkbar, dass er sich mit so scharfen Ausdrücken gegen den Glauben von der menschlichen Gestalt der Götter an sich wende; nur dass durch einen so plumpen Betrug der Tyrann die Athener zu berücken vermochte, fordert seine staunende Missbilligung heraus. Auch die Stelle, an der er berichtet, dass die Perser die Götter sich nicht menschenähnlich vorstellen, I, 131, giebt keinen Beweis für das Vorhandensein der gleichen Anschauung bei ihm selbst. Wohl aber kann man dies annehmen erstens nach I, 182, wo er die babylonische Überlieferung, dass der Gott Bel persönlich seinen Tempel betrete und auf einem für ihn hingestellten Polster ruhe, ausdrücklich als Aberglauben bezeichnet; sodann nach dem Ton seines Berichtes über die Begegnung des athenischen Läufers Pheidippides mit Pan (VI, 105), in welchem die Worte: *καὶ ταῦτα μὲν Ἀθηναῖοι καταστάντων σφίσι εὖ ἤδη τῶν πρηγμάτων πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα* einen eigenen leisen Zweifel des Schriftstellers nicht ganz bergen können.

Viel klarer und bestimmter als über das Wesen der Götter im allgemeinen denkt und äussert sich Herodot über ihr Walten, dessen Spuren ihm ja im Menschenleben allenthalben entgegentreten. Bevor wir aber über das göttliche Walten im einzelnen handeln, ist es notwendig, einen Blick zu werfen auf die Ansicht von der Stellung der Götter zum Schicksal, wie sie ihm meistens zugeschrieben wird. Die Untersuchung dieses Punktes***) pflegt auszugehen von der Antwort, die dem gestürzten Lyderkönig Kroisos erteilt wurde auf seine Anfrage an den Delphier, *εἰ οὔ τι ἐπαισχύνεται τοῖσι μαντηίοισι ἐπαείρας Κροῖσον στρατεύεσθαι ἐπὶ Πέρσας ὡς καταπαύσοντα τὴν Κύρου δύναμιν*, und weiterhin, *εἰ ἀχαρίστοισι νόμος εἶναι τοῖσι Ἑλληνικοῖσι θεοῖσι* (I, 90). Die Antwort des Gottes beginnt mit den berühmten Worten: *τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά*

*) Schmidt, a. a. O. I, p. 140.

**) Hoffmeister, a. a. O. p. 7; Bredow, a. a. O. p. 2.

***) Bötticher, de *θείῳ* Herodoteo, Progr. Berlin 1830, p. 6; Hoffmeister, a. a. O. p. 2 ff.; Eichhoff, über einige religiös-sittliche Vorstellungen des klassischen Altertums, Progr. Duisburg 1846, p. 19; Hoffmann, Äschylos und Herodotos über den *φθόνος* der Gottheit, Philologus XV, p. 253.

ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ (I, 91). Daraus gewinnt man für den herodoteischen Schicksalsbegriff das Merkmal der Notwendigkeit, der auch die Götter unterworfen, und bezieht danach auf das Schicksal alle Stellen, wo auch ohne Beziehung auf dasselbe von der Notwendigkeit eines Geschehens die Rede ist. Aber dieser Weg ist nicht der richtige. Wir dürfen zwar nach Herodots sonst durchweg hervortretender Stellung gegenüber den Orakeln ohne weiteres annehmen, dass er die ihm überlieferte Antwort des Gottes gläubig als solche annimmt; aber es fragt sich, welchen Sinn er derselben unterlegt, und das können wir erst feststellen nach Stellen, an denen er seine eigenen Gedanken über den fraglichen Gegenstand ausspricht. Es handelt sich darum, ob Herodot überhaupt die Vorstellung von einer selbständigen Macht des Schicksals, von einem „als thätig gedachten Schicksal" besitzt, wie sie sonst vielfach mit der Bezeichnung *μοῖρα* oder *τύχη* zu verbinden ist.*) Ich leugne das Vorhandensein derselben bei dem Geschichtsschreiber. Zunächst, wo bei ihm — abgesehen von der oben angeführten, vorläufig auszunehmenden Stelle — *μοῖρα* in der Bedeutung „Schicksal" vorkommt, da bezeichnet es immer das jemandem zugeteilte, nie ein waltendes Geschick (I, 121; III, 142; IV, 164). Was ferner das Wort *τύχη* betrifft, das an und für sich ja auch nur ein Eintreffen bezeichnet, so wird es ebenso wie das verwandte *συντυχίη* zwar mehrfach ohne weiteren Zusatz (I, 68; V, 41; 65; VII, 10δ), aber öfter noch in Verbindung mit dem Attribut *θεῖος* gebraucht (I, 126; III, 139; IV, 8; V, 92γ; IX, 91), so dass der Gedanke der Selbständigkeit und Thätigkeit der *τύχη* sich als unhaltbar zeigt. Wir werden danach auch in jener Antwort der Pythia im Sinne Herodots nicht an eine neben oder über den Göttern stehende, thätige Macht denken dürfen, sondern an ein von den Göttern in ihrer Gesamtheit festgesetztes Schicksal, dessen Anerkennung der einzelne Gott sich nicht entziehen kann. Aber selbst zugegeben, dass das Verbum *ἀποφυγεῖν* hier eine thätige, selbständige Macht voraussetze, so dürfte man nach dem eben gewonnenen Ergebnisse doch darin nicht mehr als eine nicht schwer wiegende und nicht vereinzelt dastehende Inkonsequenz des Schriftstellers sehen, der hier stillschweigend eine *μοῖρα* in einem ihm überlieferten, nach dem Volksglauben geformten delphischen Spruche annimmt, ohne ihr doch selbst Einfluss zuzuschreiben. Denn auch die zahlreichen Stellen, wo er von der Notwendigkeit eines Geschehens und der Unabwendbarkeit dessen, was geschehen soll, redet (I, 8; 120; II, 161; III, 43; 65; IV, 79; V, 33; 92δ; VI, 64; VII, 17; VIII, 53; 62; 141; IX, 109), erhalten Beziehung auf die Gottheit durch Vergleichung von IX, 16; *ὅ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ.* Danach ist die Gottheit nicht einer Verhängnisnotwendigkeit als nur ausführende Gewalt willenlos unterworfen, sondern umgekehrt, was sie will, muss notwendig geschehen, weil es eben ihr Wille ist.**) Eine selbständige Schicksalsmacht ist für

*) Nägelsbach, a. a. O. p. 143 ff.; Schmidt, a. a. O. p. 53 ff.

**) In gewisser Beziehung stimme ich hier überein mit Bötticher und Dittges (de fati apud Hero-

Herodot nicht vorhanden; die Götter allein bewirken alles, was geschieht, als ausschliesslich wirksame Macht.

Wenn wir nun im folgenden ihr Walten im einzelnen betrachten, so kann es für unsern Zweck nur darauf ankommen, festzustellen, in welcher Absicht sie handeln, welches der sittliche Charakter ihres Thuns ist. Dabei haben wir natürlich von den Äusserungen des *φϑόνος* zunächst abzusehen, da dessen Wesen sich ja erst durch die anderweitig gewonnenen Merkmale wird bestimmen lassen können.

Modernem Gottesbewusstsein liegt es nahe, bei der Gottheit zuerst nach Zügen von Wohlwollen und Güte zu suchen. Diese finden wir bei Herodot vielfach. So kann ihnen besondere persönliche Fürsorge für einzelne Menschen zugeschrieben werden. Ob diese z. B. dem gottesfürchtigen Kroisos gegenüber sich erweisen wird, will Kyros erproben, als er ihn zum Scheiterhaufen verurteilt (I, 86), und in der That ziehen auf das Gebet des Unglücklichen, der doch auch gottgeliebt ist, am klaren Himmel Wolken herauf und lassen löschenden Regen auf den schon entflammten Holzstoss herabströmen (I, 87). Auch für Kyros nimmt Harpagos freundliche Sorge der Götter in Anspruch (I, 124). Kyros selbst teilt die Ansicht seines Getreuen, und zwar äussert sich nach seiner Meinung die göttliche Fürsorge auch darin, dass sie ihm die Zukunft irgendwie vorher kundthun (I, 209). An zahlreichen andern Stellen spricht Herodot dieselbe Anschauung aus, und an zahlreichen Beispielen sucht er ihre Richtigkeit zu erweisen, bald mit, bald ohne ausdrücklichen Hinweis auf dieselbe (I, 13; 43; 59; 78; 99; 107 ff.; III, 42; 64; 124; 153; IV, 79; 163 ff.; V, 55; VI, 27; 86 *γ*; 98; VII, 37; 42 ff.; 57; VIII, 165; IX, 120). Die Orakel, Träume oder Wunderzeichen*), welche die Gottheit als Mittel zu diesem Zwecke anwendet, treten fast immer als Vorandeutung von Unglück ein (VI, 27). Wir werden uns schwerlich im Gegensatz zu des Schriftstellers eigener Auffassung befinden, wenn wir seinen Göttern auch hier eine wohlmeinende Absicht unterlegen, die Absicht zu warnen, damit — im schlimmsten Falle — der nicht abzuwendende Schlag doch wenigstens nach Möglichkeit abgeschwächt werden könne. Umgekehrt wird auf gleiche Weise auch der Zaghafte ermutigt (II, 141; IX, 100).

Vor allem aber sind die Götter in ihren Orakeln immer bereit zu ausdrücklichem Rate,

---

dotum ratione, Progr. Coblenz 1842). Beide nehmen eine Willenseinheit zwischen Gottheit und Schicksal an, der erstere, indem er über die Götter das *ϑεῖον* stellt und dies gleichsetzt dem „fatum, cuius ipsi dii obnoxii esse dicebantur imperio“ (p. 6), der zweite, indem er das fatum hinstellt als „ita comparatum, ut totum contineatur divino numine neque ullo modo differat ab ipsorum deorum voluntate“ (p. 5).

*) Träume kommen allerdings nach Herodots Ansicht nicht immer *ϑεοῦ τινος πομπῇ*, sondern können auch einen natürlichen Ursprung haben, in welchem Falle ihnen keine vorausweisende Bedeutung beizulegen ist (VII, 16 *β*). Im allgemeinen vergl. Steudener, de divinationis apud Herodotum ratione, Progr. Rossleben 1856.

dessen ja die Sterblichen in der Beschränktheit ihrer Erkenntnis so sehr bedürfen. Es ist allbekannt, dass Herodot den Orakeln unbedingten Glauben schenkt, obwohl er selbst zwei Fälle von Bestechung der Pythia anführt (V, 63; 66; VI, 66; 123), den einen freilich nicht ohne die ausdrückliche Erklärung, dass ihm davon wenigstens das Gerücht gemeldet. Was das Orakel verkündigt und vorschreibt, das ist wahr und richtig, mit Ausnahme eines Falles, auf den wir später zurückkommen. Wer daher einen warnenden Götterspruch nicht beachtet, den ereilt das Unglück ungemildert; so die Euböer, die ein die Ankunft der Barbaren verkündendes Orakel des Bakis sich nicht hatten zur Warnung dienen lassen (VIII, 20). Ebenso macht sich der Strafe schuldig, wer es versäumt, bei einer wichtigen Angelegenheit den göttlichen Rat einzuholen, wie das V, 42 berichtete Beispiel des Dorieus zeigt, der bei Gründung einer Kolonie aus diesem Grunde keinen Erfolg hatte. Aber umgekehrt darf auch die Güte der ratspendenden Gottheit nicht gemissbraucht werden; sie wird gemissbraucht, wenn der Gott da zwischen Recht und Unrecht entscheiden soll, wo die Entscheidung auch für den Fragenden selbst klar ist, und dieser nur die Verantwortung für sein frevelhaftes Vorhaben auf das Orakel abwälzen will. Zwei Beispiele dafür berichtet uns Herodot, das des Aristodikos von Kyme und das des Spartaners Glaukos. Dieser heischt VI, 86 γ vom delphischen Orakel Zustimmung zu einem Meineid, durch den er einen geplanten betrügerischen Streich zu decken suchte. Ihm antwortet die Pythia: „Schwöre immerhin den Eid; aber du wirst der Strafe nicht entrinnen.“ Und so geschah es; das Haus dessen, der den Gott in solcher Weise versucht hatte, starb bald darauf völlig aus. Etwas anders steht es mit der I, 159 erzählten Geschichte des Aristodikos. Dieser fragt im Auftrage seiner Stadt, ob sie den Paktyes, der zu ihnen geflüchtet, ausliefern sollen oder nicht; das Branchidenorakel befiehlt die Auslieferung, das heisst, wie es sich später zeigt, gerade das Gegenteil von dem, was recht und billig. Wir haben hier den oben erwähnten Fall einer Täuschung seitens des Orakels, die aber im Verlauf der Erzählung selbst durch einen zweiten Götterspruch erklärt wird als eine Strafe für die ohne Berechtigung in versuchender Absicht fragenden Kymaier. Dass von einer thatsächlichen Strafe, wie sie in den Worten: *ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε* in Aussicht gestellt wird, weiterhin nichts berichtet wird, ist dabei völlig gleichgültig. Herodot — und was seine Ansicht ist, darauf allein kommt es ja an — hat unzweifelhaft jenes zweite erklärende Orakel gläubig angenommen, also selbst die Ausnahme von der Regel, dass die Orakel zuverlässig sind, erklärt und dadurch die Regel bestätigt. Eine ähnliche Erklärung im herodoteischen Sinne liesse sich ausdenken bei dem Traum des Sabakos, den dieser für eine Verlockung zum Unrecht durch die Götter ansieht (II, 139). Aber diese Ansicht des Äthiopen, deren Kenntnis Ägypter erst wieder dem Herodot vermitteln, ist überhaupt gar nicht in Betracht zu ziehen, da sie der Historiker schwerlich zu seiner eigenen gemacht. Auch die *χρησμοὶ κίβδηλοι,* die mehrdeutigen Sprüche, zeugen nicht gegen das Wohl-

wollen der Götter. Dass deren Absicht dabei durchaus nicht auf Täuschung hinausläuft, zeigt der berühmte Spruch des Delphiers von den hölzernen Mauern, hinter denen die Athener sich bergen sollten (VII, 141 ff.); mehrere Deutungen werden vorgebracht, die richtige wird befolgt, zum Heil von ganz Hellas. Wenn in anderen Fällen der richtige Sinn des Orakels nicht getroffen wird, so ist das von Herodots Standpunkt aus nur die Schuld des Empfangenden, nicht die des Gebenden, wie es Kroisos richtig erkennt (I, 91), und nur ein Wahnsinniger wie Kleomenes kann dem Gotte Betrug vorwerfen (VI, 75; 80). So erweisen sich die Orakel und sonstige Vorandeutungen durchweg als Äusserungen einer Gottheit, der es daran liegt, Wahrheit mitzuteilen, das heisst doch, einer wohlwollenden Gottheit.

Auch beim Werke selbst gewähren die Götter ihre Hülfe. So gelangen die sieben Perser, die den falschen Smerdis ermorden wollen, *θείῃ πομπῇ χρεώμενοι* in das von zahlreichen Wachen geschützte Gemach desselben (III, 77), und dieselbe göttliche Führung bringt samische Seefahrer auch ohne ihren Willen, aber zu ihrem Segen nach Tartessos (IV, 152). Vor allem verständige Entschlüsse unterstützen sie bei der Ausführung (VIII, 60 γ), wie sie ja selbst natürlich weise sind (III, 108). So sehen wir allenthalben zahlreiche Beweise göttlicher Güte, und dem entspricht es durchaus, wenn die herodoteischen Menschen sich so vielfach zum Dank gegen sie verpflichtet fühlen (I, 71; III, 21; IV, 131; VII, 120), der sich der einzelnen Gottheit gegenüber durch Spendung von Weihgeschenken ausspricht, von der uns der Schriftsteller in unzähligen Fällen berichtet.

Es war geboten, die erwähnten Züge von göttlichem Wohlwollen genauer zu beleuchten und stark zu betonen, weil sie leicht zurücktreten können und thatsächlich meistens nicht genügend beachtet werden gegenüber den freilich weit zahlreicheren Beispielen der entgegengesetzten Gesinnung. Wir haben nach besondern Gründen für das Wohlwollen der Götter nicht gefragt, da wir modernen Menschen Güte als selbstverständliches Merkmal des Gottesbegriffes anzusehen gewöhnt sind. Um so näher aber liegt es uns, jene Frage zu thun bei den Äusserungen göttlicher Ungnade. Ist dieselbe nach Herodots Meinung überhaupt begründet, und wenn dies der Fall, welcher Art sind die Gründe? Die Antwort darauf liegt in der jedem Gebildeten bekannten Thatsache, dass den zusammenhaltenden Grundgedanken des herodoteischen Werkes die Vorstellung von einer gerechten Vergeltung bildet, die im Leben der Völker und Menschen sich zeige. Dies von neuem nachweisen zu wollen, hiesse nur Gesagtes noch einmal sagen.*) Nur einige Punkte möchte ich hervorheben.

Der Gedanke der gerechten Vergeltung ist zunächst die sittliche Richtschnur für das Verhalten der herodoteischen Menschen untereinander: Rache fordert das Böse, Dankerweisung

*) Nachweise im einzelnen bei Hoffmeister, a. a. O. p. 112 ff.; Lindemann, über des Herodot religiöse Weltansicht, Progr. Conitz 1833, p. 9; Dittges, a. a. O.; Bredow, a. a. O. p. 4 ff.

die Wohlthat. Beide Pflichten werden an mehreren Stellen als solche mehr oder weniger ausdrücklich bezeichnet (I, 41; 42; VII, 5; 9; 11), doch so, dass die Erfüllung der ersteren als selbstverständlich vorausgesetzt und nur die Nichterfüllung als *οὐκ οἰκός* oder *δεινόν* gerügt wird. Demgemäss werden uns auch unverhältnismässig mehr Thaten der Rache als Wohlthaten der Menschen von Herodot erzählt.

Nach demselben Grundsatz der Vergeltung richtet sich nun auch das Walten der Götter: dem Guten, Gerechten ergeht es gut, dem Frevler schlimm. Beide Gedanken sind dem Schriftsteller so selbstverständlich, dass er sie — in dieser einfachsten Form wenigstens — nie besonders ausspricht, sondern immer nur an thatsächlichen Beispielen ihre Geltung zeigt, und zwar in einer Weise, welche die Absichtlichkeit unverkennbar erscheinen lässt. Ausdrücklich als Belohnung der Tugend und Gottesfurcht zeigt sich uns eine göttliche Gnadenerweisung in der Erzählung des Solon von Kleobis und Biton (I, 31) und in der schon erwähnten Geschichte der Errettung des Kroisos vom Scheiterhaufen (I, 86; 87). So finden wir denn hier nachträglich eine Antwort auf die Frage, die wir vorher, christlichem Gottesbewusstsein gemäss, als überflüssig ansahen: der Grund göttlichen Wohlwollens liegt im Verhalten der Menschen, göttliche Gnade ist Belohnung menschlicher Frömmigkeit. Doch möchte ich, besonders gestützt auf die obigen Ausführungen über die Orakel und andere Offenbarungen, glauben, dass dieser Gerechtigkeitsgrund nicht überall zur Erklärung ausreicht, dass noch ein Überschuss göttlichen Wohlwollens vorhanden, der sich eben nur auf positive Güte zurückführen lässt.

Allen Gnadenerweisungen gegenüber jedoch überwiegen in Herodots Darstellung, wie im Thun der Menschen so auch im Walten der Götter, die Fälle der Bestrafung. Die Erklärung für diese Thatsache giebt Leop. Schmidt (Ethik der alten Griechen I, p. 62) in treffender Weise: „Das praktisch-moralische Interesse und das Bedürfnis der Phantasie wirken leicht gemeinsam dahin, dass die Folgen des Bösen mehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und schärfer beleuchtet werden als die des Guten.“ Ich führe einzelne Beispiele göttlicher Strafe nicht an, da sie sich fast auf jedem Blatte des herodoteischen Werkes finden. Sie alle bestätigen den Grundsatz göttlicher Gerechtigkeit, der in geradezu dogmatischer Bestimmtheit dem Hippias vor seiner Ermordung von einem Traumbild zugerufen wird: *οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει* (V, 56). Denselben Gedanken, wenn auch nicht in derartig zugespitzter Fassung, lässt Herodot selbst den Hermotimos dem Vernichter seines Lebensglückes vorhalten: *ἐδόκεές τε θεοὺς λήσειν οἷα ἐμηχανῶ τότε; οἵ σε ποιήσαντα ἀνόσια, νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον ἐς χεῖρας τὰς ἐμάς, ὥστε σε μὴ μέμψεσθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην δίκην* (VIII, 106), und ohne weiteres dürfen wir ihn danach auch finden in den Worten: *τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλαι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν* (II, 120), wenn auch hier der Nachdruck auf der Entsprechung von grossem Frevel und grosser Strafe liegt. Was den Göttern als Frevel gilt

und in welcher Weise sie strafen, das näher auszuführen, liegt im allgemeinen nicht im Bereich unserer Untersuchung. Nur das sei bemerkt, dass es völlig verkehrt ist, in dieser strafenden Gerechtigkeit etwas anderes als eine sittliche Weltordnung zu finden. „Züge einer gierigen Rache“ persönlicher Art, von denen Lindemann (über des H. religiöse Weltansicht, p. 9) redet, sind schlechterdings nicht zu entdecken, und die dafür angeführten Beispiele von dem Frevel und der Strafe des Miltiades (VI, 135) und der Kymaier (I, 159) nicht passend.

Dagegen können diese und einige andere in Betracht kommen für die Beantwortung der Frage, ob, wie jede Schuld Unglück als Strafe nach sich zieht, so nun auch jedes Unglück*) Folge einer Schuld sei. Von vornherein liegt es nahe, diese Frage zu bejahen; die Ausnahmslosigkeit des ersteren Grundsatzes als ein Beweis der göttlichen Gerechtigkeit scheint seine Umkehrung zu fordern. So wundern wir uns auch nicht, wenn die Jonier, welche die ihnen von Dionysios zugemuteten Anstrengungen des Flottendienstes als Unglück empfinden, die Frage aufwerfen: *τίνα δαιμόνων παραβάντες τάδε ἀναπίμπλαμεν* (VI, 12), wenn sie also als Grund für ihre Mühsal eine Schuld ihrerseits voraussetzen.

Damit ist aber die Sache nicht abgethan; mehrere gewichtige Bedenken erheben sich hier. Zwar die Bestrafung der unschuldigen Nachkommen statt der schuldigen Vorfahren oder der unschuldigen Völker zugleich mit dem schuldigen Fürsten darf nicht als Einwurf gelten, wenigstens nicht im Sinne der Griechen, in dem die Anschauung von dem engsten Verbundensein von Ahn und Enkel, von Herrscher und Beherrschtem mächtig ist.**)

Aber wie kann von Verantwortlichkeit des Menschen und von gerechter Sühnung die Rede sein in Fällen, wo die Gottheit selbst ihn durch Verblendung zur Schuld treibt oder wenigstens thörichte Entschlüsse selbst in ihm anregt, deren Ausführung dann zum Unheil führt? Für die richtige Auffassung des letzteren Falles, für den sich sichere Beispiele noch in der Bethörung oder *θεοβλάβεια* des Astyages (I, 127) und des Xerxes (VII, 12—18) finden, giebt uns die oben angeführte Stelle VI, 12 einen deutlichen Fingerzeig. Denn auf die Frage: *τίνα δαιμόνων παραβάντες τάδε ἀναπίμπλαμεν* fahren die Jonier fort: *οἵτινες παραφρονήσαντες καὶ ἐκπλώσαντες ἐκ τοῦ νοῦ ἀνδρὶ Φωκαιέϊ—ἐπιτρέψαντες ἡμέας αὐτοὺς ἔχομεν.* Nach ihrer Vorstellung ist also der Verlauf der Dinge der, dass auf einen Frevel ihrerseits die Gottheit Verblendung über

---

*) Ich gebrauche den Ausdruck „Unglück“ nur im positiven Sinne, nicht in der Bedeutung „unvollständiges, mangelhaftes Glück“. Denn auch ohne irgendwelche Schuld ist dem Menschen nur ein solches beschieden, da alles Irdische überhaupt der Vollkommenheit entbehrt: *τὰ πάντα μέν νυν ταῦτα συλλαβεῖν ἄνθρωπον ἐόντα ἀδύνατόν ἐστι, ὥσπερ χώρη οὐδεμία καταρκέει πάντα ἑωυτῇ παρέχουσα, ἀλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει, ἑτέρου δὲ ἐπιδέεται· ἣ δὲ ἂν τὰ πλεῖστα ἔχῃ, αὕτη ἀρίστη. ὣς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἓν οὐδὲν αὔταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι* (I, 32). Die Leiden, die sich aus dieser allgemeinen Beschränktheit des Menschen ergeben, sind also von dem Unglück im angegebenen Sinne von vornherein auszunehmen.

**) Nägelsbach, a. a. O. p. 34 ff.; Schmidt, a. a. O. I, p. 67 ff.

sie verhängt, die sie dazu bewegt, sich zu ihrem Unglück dem Dionysius unterzuordnen. Die Bethörung ist demnach Mittel zum Zweck der Strafe für eine vorangegangene Verschuldung. Da sich eine solche auch bei Astyages und Xerxes sofort nachweisen lässt, so ist auch ihnen gegenüber die *θεοβλάβεια* gerechtfertigt. Nicht wesentlich anders steht es in den Fällen, wo die Gottheit statt zu einer Thorheit, zu einer Sünde anregt, wie ja überhaupt nach hellenischer Anschauung intellektuelle und moralische Schuld sich sehr nahe berühren.*) Auch die Verführung zur Sünde durch die Gottheit ist Strafe, wie wir an einem Beispiel schon bei Besprechung der Orakel zeigten. Ob eine solche Verführung durch ausdrücklichen Befehl erfolgt, wie bei jenen Bürgern von Kyme, oder durch unmittelbare Anregung des Entschlusses, wie bei dem makedonischen Könige von Lebaia (VIII, 137) und bei Miltiades (VI, 135), ist vollkommen gleichgültig. Bei den beiden letzteren lässt sich eine erste Schuld freilich nicht nachweisen; aber den Beispielen gegenüber, in denen dies möglich ist, halte ich jenen Mangel für unbedenklich. Denn wir haben immer zu bedenken, dass Herodot Geschichte schreibt, nicht Dogmatik, dass er also nicht verpflichtet ist, jedes Ereignis so zu berichten, dass unserm Verlangen, es in seinem Sinne dogmatisch begründet zu sehen, dadurch Genüge geschähe. Ebensowenig dürfen wir uns darüber Bedenken machen, dass jene Timo, durch die Miltiades zu seinem Frevel verlockt wird, nach dem Willen der Götter straflos ausgeht. Zunächst handelte es sich eben nur um die Bestrafung des Miltiades, und diese ist auch für Herodot das allein Wichtige, das er daher allein erzählt. Wir sind nach alledem**) meines Erachtens berechtigt, auch unsern Geschichtsschreiber zu jenen „Weiseren des klassischen Altertums“ zu rechnen, denen Schömann (zu Aischylos Prometheus p. 133) die Ansicht***) zuschreibt, dass, wo eine *θεοβλάβεια* eintritt, „immer die Sünde im Menschen schon vorausgesetzt sei, und Gott sie nur durch die That offenbar werden

---

*) Schmidt, a. a. O. I, 309 ff.

**) Zu den angeführten Beispielen sind vielleicht noch drei andere hinzuzufügen, die Geschichten des Kandaules (I, 8), des Apries (II, 162) und des Skyles (IV, 79). An allen drei Stellen heisst es: *χρῆν* oder *ἔδεε γάρ οἱ γενέσθαι κακῶς*, zur Begründung einer thörichten oder frevelhaften Handlung, die zum Unheil ausschlägt. Fassen wir hier die Bezeichnungen der Notwendigkeit in voller Schärfe, so müssen wir annehmen, dass die Götter — denn eine Schicksalsnotwendigkeit giebt es ja nach unserer Meinung nicht — durch die erzählten Thorheiten oder Frevel die Handelnden strafen wollen. Dann hätten wir also auch hier Beispiele von *θεοβλάβεια*, im Falle des Apries mit Erwähnung einer ersten Schuld (II, 169). Vielleicht aber sind die Ausdrücke *ἔδεε* oder *χρῆν γάρ οἱ κακῶς γενέσθαι* mehr formelhaft, ohne eine von Herodot beabsichtigte Hervorhebung des Notwendigkeitsbegriffes zu fassen. In jedem Falle sind die angeführten Fälle nicht als Stützen für die Ausführungen von Hoffmeister (a. a. O. p. 75) über diesen Punkt zu verwenden. Falsch fasst dieser den Begriff der *πρόφασις; πρόφασις* ist Anlass, nicht Vorwand.

***) Nägelsbach, a. a. O. p. 331 ff.; Eichhoff, a. a. O. p. 20 ff.; Dronke, die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Äschylos und Sophokles, Fleckeisens Jahrb. 4. Suppl. p. 32 ff.; 57 ff.; Schiller, Einl. zu Aischylos Perser p. 22.

lasse, und dass somit eben das Vollbringen der strafbaren That, wie die Folge der in der Seele schon wohnenden Sünde, so auch selbst schon der Anfang der Strafe sei."

Besteht somit von dieser Seite aus kein Bedenken gegen die Bejahung der Frage, ob jedes Unglück als Strafe vorangegangener Schuld aufzufassen sei, so fragt es sich nun — und damit kommen wir zu dem besonderen Gegenstande unserer Untersuchung —, ob wir uns auch mit den oben angeführten Äusserungen über den göttlichen *φθόνος* und dessen thatsächlichen Erweisungen in gleicher Weise abfinden können. Ich erinnere an die oben ausgesprochene Thatsache, dass der *φθόνος* sich überall gegen ein vorhandenes oder begehrtes Hervorragen eines Menschen richtet; die Frage ist, aus welchem Grunde.

Die gewöhnliche Übersetzung des Wortes *φθόνος* ist „Neid", und ihr entspricht auch im allgemeinen die Auffassung des Begriffes *φθόνος θεῶν*,*) in die weitesten Kreise hineingetragen durch Schillers „Ring des Polykrates". Nun ist sofort klar, dass von Neid im strengsten Sinne des Wortes der herodoteischen Gottheit gegenüber nicht die Rede sein kann. Denn wenn auch Missvergnügen über fremdes Glück**) vorhanden, so fehlt doch das andere wesentliche Merkmal eigentlichen Neides, nämlich der Wunsch, selbst im Genuss solches Glückes zu sein. Hoffmeister (die sittlich-religiöse Lebensansicht des H. p. 32) freilich meint, da die Gottheit durch das Schicksal beschränkt sei, so könne sie auch im angegebenen Sinne Neid empfinden gegenüber einem menschlichen Leben, das „in seinem Glück vollständig und sich selbst genügend" erscheine. Nach der oben ausgeführten Ansicht von der Stellung der Götter zum Schicksal wird diese Begründung jedoch hinfällig. Mehrfach hat man die Bezeichnung des *φθόνος* als Eifersucht vorgezogen.***) Diese würde in der That treffend sein, wenn es sich um egoistische Beweggründe nach menschlichem Muster handelte. Es fragt sich also, ob Herodot solche seinen Göttern unterlegt, oder ob er diese auch in den Fällen, wo er ihnen *φθόνος* zuschreibt, als Vertreter einer sittlichen Weltordnung betrachtet, das heisst, ob *φθόνος* im herodoteischen Sinne

---

*) Creuzer, die historische Kunst der Griechen, Leipzig 1803, p. 148 ff.; Hoffmeister, a. a. O. p. 30 ff.; Lindemann, a. a. O. p. 8; Nägelsbach, a. a. O. p. 49 ff.; Schiller, a. a. O. p. 18 ff.; Schuler, a. a. O. p. 31; Lehrs, populäre Aufsätze aus dem Altertum, Leipzig 1875, p. 45; Schmidt, a. a. O. 1, p. 80 ff.; Abicht, Einl. zur Ausg. p. 18. Der deutschen Übersetzung „Neid" entspricht das lateinische invidia; vergl. Bötticher, a. a. O. p. 16; Bredow, a. a. O. p. 6; de Jongk, de Herodoti philosophia, Traiecti ad Rh. 1833, p. 34 ff.; Kitt, a. a. O. p. 62.

**) Diese Bedeutung zeigen die Definitionen der Alten; so schon in den Defin. Plat. p. 416: *φθόνος λύπη ἐπι φίλων ἀγαθοῖς ἢ οὖσιν ἢ γεγενημένοις*, und ähnliche bei Hesychios, Photios, Suidas und im Etymol. M. s. v.; vergl. Aristot. Eth. Nic. II, 7.

***) Garve, Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral u. s. w., Breslau 1821, p. 46; Dahlmann, Forschungen auf dem Gebiet der Geschichte II, 1, Altona 1823, p. 177 ff.; Eichhoff, a. a. O. p. 6; Hoffmann, a. a. O. p. 254; Stein, Einl. zur Ausg. p. XXXVI.

mit νέμεσις, dem Unwillen über begangenes Unrecht, zusammenfällt. Auch diese Ansicht hat ihre gewichtigen Vertreter gefunden.*)

Was unsere Untersuchung über Wesen und Walten der Götter ergeben hat, würde durchaus für dieselbe sprechen. Zum mindesten darf man danach Neid oder Eifersucht der Gottheit nicht durch den Hinweis auf ihr menschlich-mangelhaftes Wesen überhaupt zurückführen, wie gewöhnlich geschieht. Wo sind denn Züge, die auf einen solchen Anthropomorphismus deuten? Der φθόνος im schlimmen Sinne wäre der einzige; eine Begründung desselben durch die Menschenähnlichkeit der Götter ist also ein Kreisschluss. Freilich aber wäre es denkbar, dass ein vereinzelter Zug von Anthropomorphismus auch in der veredelten Gottesvorstellung des Geschichtsschreibers stehen geblieben, und dafür scheint von vornherein die Bezeichnung φθόνος an und für sich zu sprechen, weil, wie Hoffmeister (a. a. O. p. 32; vergl. Schuler, über H.s Vorstellung vom Neide der Götter, p. 26) meint, „eine ganz sittlich reine, figürliche Bedeutung dem Wesen dieses Wortes einmal geradezu widerstreitet." Aber liegt hier nicht vielleicht ein Uebersetzungsfehler vor, hält man nicht etwa den φθόνος nur deshalb für schlechterdings unsittlich, weil man ihn für identisch mit unserm Neide ansieht? Prüfen wir also die ziemlich zahlreichen Stellen, an denen — abgesehen von einer Beziehung zur Gottheit — bei Herodot der Ausdruck φθόνος und die von ihm abgeleiteten Worte vorkommen.

Die gemeinsame Grundbedeutung der Simplicia φθόνος und φθονεῖν ist fraglos überall zunächst nur die des Nichtgönnens.**) An einigen Stellen freilich kann der Grund dieses Nichtgönnens nur der Wunsch sein selbst zu besitzen, wo denn die Uebersetzung „Neid" ihren Platz hat; so III, 30; 52; VII, 236; 237; VI, 61; VIII, 69. Dass aber der egoistische Wunsch in dem Worte an und für sich noch nicht liegt, zeigt deutlich VI, 137, wo neben φθόνος noch ausdrücklich ἵμερος steht, sodass danach φθόνος allein nur ein Nichtgönnen auf Grund feindseliger Gesinnung überhaupt ausdrückt, das wir am besten als Missgunst bezeichnen. Diese Bedeutung zeigen die übrigen Stellen: III, 146; IV, 104; VIII, 124; 125; IX, 71. An einer Stelle endlich kann man an ein eifersüchtiges Wahren eines als ausschliesslich eigen gewollten Besitzes als Grund des φθόνος denken, nämlich III, 80, wo derselbe dem Tyrannen zugeschrieben wird. Danach sind also die Beweggründe des Nichtgönnens bei den Menschen thatsächlich überall egoistische; da aber der Ausdruck φθόνος an und für sich nichts davon enthält, sondern eben nur ein Nichtgönnen schlechthin bezeichnet, so gewinnen wir aus ihm nichts für die sittliche

*) Valckenaer zu Herod. III, 40; Jäger, a. a. O. p. 44; K. O. Müller, griech. Litt. [2] I, p. 452; Dittges, a. a. O. p. 7.

**) Die gleiche Bedeutung oder aber die entsprechende positive „versagen" zeigt die homerische Anwendung von φθονέω; vergl. Il. IV, 25; Od. I, 346; VI, 68; XI, 381; XVII, 400; XVIII, 16; 18; XIX, 348. Daher denn auch ἄφθονος = reichlich. Die unsicheren Etymologien ergeben nichts.

Beurteilung der damit bezeichneten Gesinnung der Gottheit. Die Composita *ἐπίφθονος* und *ἐπιφθονέω*, an zwei Stellen, VII, 139 und IX, 79, mit der Bedeutung „verargen,“ „verdenken“ von Menschen gebraucht, ergeben an und für sich ebenso wenig dafür.

So sind wir denn einzig und allein angewiesen auf die oben angeführten sechs Zeugnisse. Sehr einfach steht es mit dem ersten derselben, IV, 205: die Götter verargen der Pheretime das Übermass ihrer grausamen Rache. Das ist ohne weiteres verständlich, und von einem *φθονεῖν* im Sinne der übrigen Stellen ist hier nicht die Rede. Von diesen kennzeichnen sich vier als Warnungen aus dem Munde weiser Männer, Warnungen vor allzu sichrem Bauen auf die Beständigkeit menschlichen Glückes, begründet durch den Hinweis auf den göttlichen *φθόνος*. Auf alle diese Warnungen folgt in der That das in Aussicht gestellte Unheil, und zwar wird dies in dem einen Falle, dem des Xerxes, nachdem es eingetreten, durch Themistokles als verursacht durch das *φθονεῖν* der Gottheit bezeichnet. Dieser Umstand zeigt, dass auch in den andern Fällen, denen des Kroisos und des Polykrates, das thatsächlich eingetretene Unglück als Folge des in jenen Warnungen erwähnten *φθόνος* anzusehen ist, auch ohne nachträglich wiederholten Hinweis darauf. Weshalb nun haben nach Herodots Ansicht die Götter jenen Männern weiteres Glück nicht gegönnt und es so jäh mit Unglück vertauscht?

Kroisos wird von doppelter Schickung heimgesucht. Unmittelbar nach der Abreise des Solon *ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἁπάντων ὀλβιώτατον* (I, 34); er verlor den nach seiner Anschauung einzigen Sohn. Später beraubt ihn Kyros der Herrschaft und beinahe auch des Lebens, und zwar trifft dies Unheil ihn nach dem von Herodot gläubig aufgenommenen Spruch der Pythia als Strafe für den Frevel seines Ahnen Gyges (I, 91). Hoffmann (Philol. XV, p. 261) wundert sich, „dass hiebei Kroisos so gutwillig seinen Vorwurf wegen des Doppelsinns der Orakelsprüche zurücknimmt und die Schuld auf seiner Seite findet“; er vermengt dabei, wie in seiner ganzen Abhandlung, sein eigenes kritisches Urteil mit der Anschauung des Herodot. Nach dieser, die eine Haftpflicht der Nachkommen anerkennt, ist das zweite Strafgericht über den Lyder völlig ausreichend begründet. Die Mahnung des Solon bezieht sich somit nur auf das erste Unglück des Königs, den Verlust des Sohnes, der ausdrücklich begründet wird durch den Hinweis auf die hohe Meinung jenes von seinem Glück, nicht durch das Bestehen dieses Glückes an und für sich; gegen jene richtet sich der Unwille der Gottheit.*) Dazu stimmen auch die Ausführungen des Weisen: von Glück kann, wie die Erfahrung zeigt, beim Menschen überhaupt nur in bedingtem Masse die Rede sein, und auch dies bedingte Glück ist unsicher, jeder Tag kann unvorhergesehenes

*) Dies sagt auch Hoffmann (a. a. O. p. 249), erklärt aber trotzdem in den nächsten Zeilen die *νέμεσις* als *λύπη* über den *εὖ πράττων*; nicht das *εὖ πράττειν* an und für sich, sondern die Meinung des Kroisos davon ist der Grund der *λύπη*.

Unheil bringen *(οὕτω ὦν πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή)*; darum darf keiner glücklich genannt werden oder sich selbst glücklich nennen vor dem Ende des Lebens; thut er das, so fordert er den *φθόνος* der Gottheit heraus. Hoffmann (a. a. O. p. 248) legt in diese Gedanken wieder mehreres, was nicht herein gehört. Er bezieht *συμφορή* auf unberechenbare Leidenschaften der Götter als Grund des Unglückes, während es nur auf das unvorhergesehene Eintreten desselben geht; und ebenso legt er in die Worte: *πολλοῖσι γάρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε*, die weiter nichts als die Jähheit des Wechsels im Menschenleben bezeichnen, den Beweggrund göttlicher Schadenfreude, an die weder Solon noch Herodot auch nur entfernt denkt. Als wirklich herodoteischer Gedanke ergiebt sich meiner Meinung nach aus der Betrachtung der Geschichte des Kroisos im Anschluss an die solonischen Mahnungen nur der, dass die Gottheit dem Menschen ungetrübtes Glück nicht gönne, wenn derselbe allzusicher auf seine Grösse und Unwandelbarkeit baue, und dass sie es daher in diesem Falle störe.

Anders steht es mit dem Geschick des Polykrates. Zuerst zur Tyrannis in Gemeinschaft mit seinen Brüdern, dann nachdem er sich ihrer entledigt, zur Alleinherrschaft gelangt, glücklich bei allen seinen auf Machterweiterung gerichteten Unternehmungen, wird er von Amasis durch den Hinweis auf den *φθόνος* gewarnt; ein vollkommenes Glück sei dem Menschen, wie die Erfahrung zeige, nicht gegönnt. Begründet wird das *φθονερόν* der Götter durch Amasis nicht. Das Glück zu verringern, bringt auf seinen Rat Polykrates ein nach seiner Meinung grosses Opfer durch das Wegwerfen des ihm teuren Ringes. Als dieser wiedergefunden, wiederholt er das Opfer nicht, wie ihm der Ägypter geraten (III, 40: *ἤν τε μὴ ἐναλλὰξ ἤδη τὠπὸ τούτου αἱ εὐτυχίαι τοι τῇσι πάθῃσι προσπίπτωσι, τρόπῳ τῷ ἐξ ἐμεῦ ὑποκειμένῳ ἀκέο*); doch wohl deshalb, weil er in dem wunderbaren, nicht zufälligen Wiederfinden eine göttliche Bestätigung seines Glückes sieht, das Opfer also für überflüssig hält. Später findet er dann sein jammervolles Ende bei einer Unternehmung, vor der er freilich durch ein Traumgesicht seiner Tochter gewarnt war (III, 124; 125). Auch bei der Erzählung davon führt Herodot keinen Grund dafür ausdrücklich an; freilich von Freveln, die einen solchen hätten bilden können, berichtet er mehrfach (III, 39; 44; 124). Bei diesem doppelten Mangel an Begründung liefert die Geschichte des Polykrates für sich allein betrachtet noch kein sicheres Ergebnis für die Beurteilung des *φθόνος*. Falsch aber ist es, daraus dass Herodot nicht ausdrücklich Gründe anführt, auf das Fehlen derselben in seiner Anschauung schliessen zu wollen, wie Hoffmann (a. a. O. p. 250) thut; denn sein Werk ist, wie gesagt, nicht eine Sammlung von Beispielen zu einer Dogmatik.

Leichter als im eben behandelten Falle macht uns der Schriftsteller die Betrachtung bei der Geschichte des Xerxes. Hier haben wir zu dem uns vorgeführten Drama Prolog und Epilog, im Munde des Artabanos und des Themistokles. Die VII, 10 und VII, 46 ausgesprochenen Erwägungen des weisen Persers haben fast genau denselben Inhalt, wie die zur Erläuterung der

Geschichte des Kroisos von Solon vorgetragenen. An der ersten Stelle wird das *φϑονεῖν* begründet durch die Worte: *οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν μέγα ὁ ϑεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν,* wo das *φρονέειν μέγα* genau dem *νομίζειν* des Kroisos entspricht. Weshalb der Mensch zu einem solchen *φρονέειν μέγα* nicht berechtigt ist, zeigt die zweite Stelle, die von der Hinfälligkeit und Unsicherheit menschlichen Glückes handelt; hier entsprechen die Schlussworte: *ὁ δὲ ϑεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φϑονερὸς ἐν αὐτῷ εὑρίσκεται ἐών* wieder genauestens dem Schlusssatz des Solon: *πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ ϑεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε.* Hervorzuheben sind aber in den Worten des Artabanos die Ausdrücke *ὑπερέχειν* und *φαντάζεσϑαι* mit dem tadelnden Sinne prunkenden Übermasses, der in *φρονέειν μέγα* oder *νομίζειν ἑωυτὸν εἶναι ὀλβιώτατον* an und für sich noch nicht liegt, aber freilich bei genauerer Betrachtung darin liegen kann.

Etwas anders — im Munde des Feindes sehr erklärlich — ist die Begründung des *φϑόνος,* wie er sich gegen Xerxes gerichtet, durch Themistokles. Hier ist neben dem Übermass auch von Frevel die Rede: die Götter haben jenem die Herrschaft über Asien und Europa. das heisst über die Welt, nicht gegönnt, ihm, der schwer gefrevelt hat.

Nach dem sicheren Gewinn, den uns die genauere Betrachtung der Geschichten des Kroisos und Xerxes gebracht, können wir nun auch über die des Polykrates bestimmt urteilen. Dem Menschen ist erfahrungsgemäss — das führen Solon und Artabanos aus — nur ein beschränktes Mass von Macht und Glück gewährt. Wer also meint im Besitz dieser Güter sicher zu sein oder gar zu schon vorhandenem noch mehr erstrebt, der setzt sich damit in Gegensatz zu der einmal gültigen Weltordnung, die von den Göttern vertreten wird, und bewirkt, dass sie ihm das schon vorhandene oder erstrebte Glück nicht gönnen, ganz abgesehen davon, dass er vielleicht auch durch offenbaren Frevel ihre Strafe herausfordert. So hat Polykrates zu fest auf sein Glück gebaut, ist zu immer weiteren Unternehmungen vorgeschritten, statt durch wirklich grosse Opfer seine Macht zu vermindern, und geht schliesslich in seiner Sicherheit auch trotz unmittelbar vorangegangener Warnung dahin, wo sein Schicksal ihn ereilt. Auch bei ihm ist es ein *φρονέειν μέγα,* wie bei den andern, was den *φϑόνος* der Götter herausfordert. Der Schein, als ob derselbe gerade in diesem Falle sich gegen das Glück an sich richte, beruht blos darauf, dass man eben, verführt durch den Mangel eines ausdrücklichen Hinweises auf die fehlerhafte Gesinnung des Polykrates, zu einseitig das Glück an sich im Auge hat. Daraus geht dann auch der Vorwurf gegen die Gottheit hervor, dass sie, wie man sagt, den unglücklichen Menschen ohne seinen Willen mit Glück überhäufe, wo denn der wiedergefundene Ring herhalten muss. Dieser Ring aber kann ebenso gut ein — vielleicht als zu klein oder nicht passend — verschmähtes Opfer als ein neuer Glücksbeweis sein; und das fortdauernde Glück wird dem Tyrannen nicht ohne seinen Wunsch zu teil, sondern sogar von ihm selbst bewirkt, insofern die Götter nur nicht hindernd dabei eingreifen. Weshalb nicht? Weil ein solches beschränkendes Eingreifen

an der strafbaren Gesinnung des Betroffenen doch nichts ändern würde. Umgekehrt wird Xerxes, der in seinem Entschlusse durch des Artabanos Warnungen schon wankend geworden, sogar durch göttliche Einwirkung dazu verführt, ihn dennoch wieder aufzunehmen und auszuführen, weil er eben einmal vorhanden gewesen ist, also Strafe fordert (VII, 12—18).

Denn es liegt eben, wo der *φθόνος*, das Nichtgönnen, die Ungunst der Götter eintritt, nach Herodots Anschauung eine Schuld zu Grunde, und zwar ist es dieselbe Schuld, die wir in schärfster Form bei dem Ägypter Apries finden, die *διάνοια μηδ' ἂν θεόν μιν μηδένα δύνασθαι παῦσαι τῆς βασιληίης* (II, 169). Seine Geschichte ist das Gegenstück zu der des Polykrates, insofern in dieser vom *φθόνος* ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Schuld des Betroffenen, in jener von der Schuld ohne ausdrückliche Erwähnung des strafenden *φθόνος* die Rede ist. In einem ganz ähnlichen Verhältnis steht zu der Geschichte des Xerxes die seiner Vorgänger Kyros, Kambyses und Dareios, denen von Artabanos der Vorwurf des *πολλῶν ἐπιθυμέειν* gemacht wird. (VII, 18.) Überall liegt die Schuld vor, die gewöhnlich als *ὕβρις* bezeichnet wird. Dies Wort gebraucht Herodot nur in der weiteren Bedeutung eines thätlichen Sichhinwegsetzens über die Schranken des Rechts und der Sitte, in der Bedeutung von Rücksichtslosigkeit und Gewaltthat mit allen ihren Mittelstufen. Für das Verkennen der Beschränktheit menschlichen Glückes durch seine Unsicherheit, die von andern so genannte *ὕβρις*, fehlt ihm ein bestimmter Ausdruck, keineswegs aber, wie wir sahen, der Begriff der Sache. Und dies Verkennen ist ihm eine Schuld, die Strafe fordert. Die Unsicherheit, der Wechsel des Glückes ist eine Thatsache, die keinem denkenden Menschen entgehen kann, am wenigsten dem Geschichtsforscher. Herodot ist tief durchdrungen von ihrer unanfechtbaren Wahrheit und spricht das gleich im Anfang seines Werkes aus, wo er die Art seiner Darstellung begründet (I, 5: *ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τωὐτῷ μένουσαν;* vergl. I, 207 und die Reden des Solon und Artabanos). Wer diese Thatsache des Glückswechsels nicht beachtet, der ladet nach unserer modernen Ansicht vielleicht nur eine intellektuelle, in Herodots Sinne jedenfalls eine sittliche Schuld auf sich. Ist somit die Gesinnung der *ὕβρις* ein Frevel, so ist es kein Wunder, wenn in ihrem Gefolge auch Thatsünden erscheinen, wie wir es bei Polykrates, Xerxes, Kambyses, Kyros beobachten können. Solche thatsächliche Frevel können wohl den *φθόνος* noch verschärfen, aber nicht ihn hervorrufen. Der *φθόνος* der herodoteischen Gottheit ist *die besondere Form göttlicher Strafgerechtigkeit dem frevelhaften Verkennen menschlicher Glückesbeschränktheit* gegenüber, genau entsprechend übersetzt durch Ungunst, das heisst Nichtgönnen.

Man könnte vielleicht einwenden, dass die Anwendung des Adjektivs *φθονερός* die Annahme einer *dauernd* vorhandenen missgünstigen oder ungünstigen Stimmung der Götter gegen die Sterblichen voraussetze, mit welcher denn freilich der oben entwickelte Begriff des *φθόνος* sich nicht würde in Einklang bringen lassen. Dieser Einwand beseitigt sich aber, wenn man

erwägt, dass Herodot das Adjektivum jedenfalls nicht erst für seinen Zweck geformt, sondern in Ermangelung eines besseren das schon vorhandene beibehalten habe, das in seinem sonstigen Gebrauch freilich einen weit weniger edlen Sinn hat, als der herodoteische Begriff des göttlichen *φθόνος* für die herodoteische Anwendung desselben fordert.

Will man Unvollkommenheiten in Herodots religiösen Anschauungen nachweisen, so darf man also meiner Ansicht nach als Beleg dafür den Neid der Götter nicht anführen. Dieser ist eben bei genauerer Betrachtung thatsächlich nicht vorhanden, und die Annahme desselben nur hervorgegangen aus einer für den herodoteischen Gebrauch unzutreffenden Übersetzung des Ausdrucks *φθόνος* und dadurch beeinflusster Erklärung der Belegstellen. Der Begriff, der diesem in der That zu Grunde liegt, stimmt vollkommen zu der erhabenen Vorstellung, die Herodot überhaupt von der Gottheit hat: sie ist ihm in erster Linie die strenge, aber gerechte Hüterin des *νόμος δίκαιος*, ja man kann sagen, dessen Verkörperung selbst; ein sittlicher Mangel haftet ihr schlechterdings nicht an. Was ihr fehlt, das ist barmherzige Liebe im Sinne christlicher Gottesanschauung. Das ist nicht zu verwundern, wenn wir bedenken, auf welche Art Herodot zu seinen religiösen Vorstellungen gelangt, soweit er sich in denselben über den überlieferten Volksglauben erhoben hat. Er geht aus von der Betrachtung des Menschenlebens. In diesem fällt ihm, sehr erklärlicher Weise, am meisten auf das Schlimme, dem Menschen Widerwärtige, von dem keiner verschont bleibt. Ein Teil davon, die Leiden, die bedingt sind durch die allgemeine Beschränktheit des menschlichen Wesens, steht ihm überhaupt ausser dem Bereich forschender Betrachtung, nach Gründen dafür sucht er nicht, weil er eben die Beschränktheit alles Irdischen als ihm wesentlich ansieht, weil er gar nicht auf den Gedanken kommt, dass es anders, als es ist, sein könnte. Nach Begründung forscht er nur bei besonderem, positivem Unglück. Der Christ beantwortet sich die Frage nach dem „Warum“ alles Leidens mit der Erwägung, dass, was sein Gott, der Gott der Liebe, thue, auch wohlgethan sei, ihm nützlich, wenn nicht in Rücksicht auf das irdische, so doch auf das zukünftige Leben, als Mittel der Läuterung. Auch Herodots Antwort auf die Frage nach dem Grunde des Unglücks hängt zusammen mit der Art, wie er über Tod und Unsterblichkeit denkt. Er lässt sich darüber nirgends ausdrücklich aus. Die Stellen, an denen er von dem Unsterblichkeitsglauben der Ägypter und der Geten spricht (II, 123; IV, 93), ergeben dafür nichts Sicheres, zumal es an beiden Stellen mehr auf die Besonderheiten des ägyptischen und getischen Glaubens, die Vorstellungen von Seelenwanderung und Totengericht ankommt, als auf die Unsterblichkeit an und für sich. Dass aber Herodot an diese geglaubt habe,*) scheint mir hervorzugehen aus der Thatsache, dass er in die Isismysterien von Sais eingeweiht war (II, 171), deren Inhalt so gut wie der der Eleusinien auf ein jenseitiges

*) Anders urteilt darüber Hoffmeister, a. a. O. p. 39 ff.

Fortleben Bezug hatte.*) Aber eben der Umstand, dass er dies Sondermittel benutzte, um sich die Aussicht auf ein freundlich gestaltetes nachirdisches Dasein zu sichern, zeigt, dass die Rücksicht auf den Tod seine Ansicht vom Menschenleben im allgemeinen nicht beeinflusst. Sein nur persönliches, mystisches Ahnen von Unsterblichkeit ist von seiner fest begründeten Überzeugung von dem Schicksal der Menschen überhaupt vollständig zu trennen. Demgemäss lautet seine Antwort auf die Frage nach dem Grunde menschlichen Unglücks, ohne Rücksicht auf ein Jenseits: es ist menschliche Schuld, die von den gerechten, strengen Göttern unfehlbar gestraft wird. Natürlich findet er diesen Satz fast immer bestätigt, zumal ihm auch die Schuld der Vorfahren als strafbar an den Enkeln gilt. Doch lässt es sich wohl denken, obwohl er das selbst nirgends ausspricht, dass in manchem vereinzelten Falle die bestimmte veranlassende Schuld zu einer bestimmten Strafe ihm nicht erfindlich war. Dass hierdurch sein Glaube an die göttliche Gerechtigkeit nicht erschüttert werden konnte, ist mehr als erklärlich; stand ihm doch auch hier die Begründung frei durch die ihm geläufige Erwägung menschlicher Kurzsichtigkeit. Vielleicht aber ist es der Mangel eines ersichtlichen Grundes zum Unglück, was in einem Falle den Geschichtsschreiber veranlasst, ausdrücklich von einer gewissen Ausgleichung desselben zu reden; ich meine die oben erwähnte Geschichte des Hermotimos, dem es durch seine angesehene Stellung bei Xerxes möglich wurde, an dem menschlichen Werkzeug seines Unglücks volle Rache zu nehmen (VIII, 105; 106).

Uns mögen danach Herodots religiöse Anschauungen in manchen Punkten düster, wenn auch nicht trostlos, erscheinen. Ihm selbst aber lag nichts ferner als eigentlich düstere Stimmung oder gar eine im modernen Sinne pessimistische Lebensauffassung. Schmidt (a. a. O. p 21) bezeichnet als die Grundstimmung seiner Seele „das scharfe Gefühl für die Unsicherheit des menschlichen Loses und die Notwendigkeit demütiger Unterordnung des Sterblichen unter die Gottheit". Aber hiermit ist nur die eine Seite seines Wesens bezeichnet. Denn neben diesem durch die Erfahrung eines bewegten Lebens gezeitigten Ernst besteht die natürliche Heiterkeit eines lebensfrohen Gemütes, das sich mit sieghafter Kraft besonders da offenbart, wo er von den Grossthaten seines Volkes im Kampf wider den Erbfeind redet, die Brust geschwellt von dem Hochgefühl, selbst ein Hellene zu sein. Beide Seiten seines Wesens aber stehen nicht unvermittelt nebeneinander. „Frohsinn und Begeisterung, Traurigkeit und Demut, sind gleichermassen durch die Weisheit, die Erfahrung und das Alter beruhigt und gegen einander ausgeglichen" (Hoffmeister, a. a. O. p. 111), und darum vor allem ist der Vater der Geschichte sicher bei jedem unbefangenen Leser einen so rein wohlthuenden Eindruck zu hinterlassen, wie es thatsächlich der Fall ist.

---

*) Schömann, griech. Altert. II [3], p 408.

